ब्रह्मप्रज्ञा {BrahmaPrajna}

(A Multidisciplinary and Multilingual Peer-reviewed Journal)

Published by: Vedanta Vibhag, Valmeeki Vidyapeeth,

Email: vedantavibhag@gmail.com. ISSN: 2795-1960 (Print)

न्यायदर्शनमा वेदप्रामाण्यवाद

टिका अधिकारी

न्यायाचार्य

Email: suzznadhikari1@gmail.com

लेखसार

विविध प्रमाणहरूको परीक्षण, परिशीलन तथा त्यसको समुचित प्रयोगलाई जोड दिएर न्याय दर्शनको प्रवृत्ति हुने कुरामा कोही पनि अनभिज्ञ नहोलान् । पौरस्त्य दर्शनभित्रका आस्तिक दर्शनहरूले कुनै न कुनै रूपमा वेदको प्रामाणिकता अवश्य नै स्वीकार गरेका छन् । ती दर्शनहरूमा पनि वास्तवमा वेदको प्रामाणिकतालाई नै सिद्ध गर्न हरेक किसिमले प्रयत्न गरी वेदप्रामाण्यको सिद्धान्त स्थापित गर्न न्यायदर्शन प्रवृत्त भएको हो । जहाँ पौरस्त्य दर्शनभित्रकै चार्वाक आदि नास्तिक दर्शनहरूले वेदलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्दैनन् त्यहाँ न्याय, मीमांसा आदि आस्तिक दर्शनहरूले चाहिँ वेदलाई परमप्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्दै आएका छन् । वेदवाक्यहरूको अर्थ र तात्पर्यको चिन्तनमा ऊहापोहरत मीमांसा दर्शनले वेदराशिलाई स्वत: प्रमाणका रूपमा स्वीकार गरेको छ तर न्यायदर्शनमा भने तर्कसहकृत अनुमान प्रमाणद्वारा पुरुषदोषविशेषले शून्य भएको परमाप्त ईश्वरको सिद्धि तथा त्यस परमाप्त ईश्वरले नै सम्पूर्ण वेदराशिको उपदेश गरेकाले वेदको आप्तोपदेशत्वका रूपमा प्रामाणिकता स्वीकार गरिएको छ । जसरी आयुर्वेद वेद भएकाले प्रमाण हो त्यसै गरी अन्य वेद पनि वेद भएकाले प्रमाण हुन् । यसरी वेद अनादि परम्पराबाट अविच्छिन्न रूपमा आएकाले अनादि प्रमाणका रूपमा तथा तत् तत् कल्पको प्रारम्भमा उही अनुक्रम वा आनुपूर्वी भएको वेदको उपदेश ईश्वरले गरेकाले पौरुषेय(परमाप्तोपदेश) प्रमाणका रूपमा वेदको प्रामाणिकता न्याय दर्शनमा स्वीकार गरिन्छ । प्रस्तुत लेखमा न्यायदर्शनाभिमत प्रमाणचुष्टयमध्ये शब्द प्रमाण, यसको स्वरूप, वैदिक र लौकिक गरी यसको भेदद्वय, मन्त्रब्राह्मणात्मक वैदिक वाक्यका भेद, ब्राह्मण वाक्यका पनि विधि, अर्थवाद अनि अनुवाद गरी उपभेद तथा उक्त सम्पूर्ण वैदिक वाक्यहरूको परमाप्त ईश्वरोक्तत्वका रूपमा सप्रमाण पूर्वपक्षको खण्डनसहित सिद्धान्त पक्षको स्थापना गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी– अनुव्यवसाय, अन्वयबोध, आदिकल्प, परतः, परमाप्त, परमन्याय, प्रामाण्य, पुरुषदोष, स्वतः ।

१. विषयपरिचय

न्याय दर्शन मुख्यत: वस्तुको परीक्षण तथा सिद्धिप्रक्रियासँग सम्बन्धित छ । *नीयते प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिः अनेन इति न्यायः* (भीमाचार्य, सन्.१९७८ : पृ.४४६), अर्थात् विवक्षित अर्थको सिद्धि जुन साधनद्वारा हुन्छ त्यो साधन नै न्याय पदवाच्य हो । यसरी आफूले इच्छाइएको वस्तुलाई दिलाउने साधकतम वस्तु न्याय हो भन्ने व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ हुन्छ । न्याय पदको यो अर्थ र वेद पदको अर्थमा केही समानता भने अवश्य छ । कौण्डिन्यायन (२०७९ : पृ. ७५) द्वारा उल्लेख

भएअनुसार *वेदयन्ति विदन्ति जानन्ति धर्मादिपुरुषार्थान् मनुष्या यैस्ते इति, विद्यन्ते वर्तन्ते धर्मादिपुरुषार्थोपाया येषु ते इति, विन्दते विचारयन्ति धर्मादिपुरुषार्थान् मनुष्या यैस्ते इति, विन्दन्ते लभन्ते धर्मादिपुरुषार्थान् मनुष्या यैस्ते इति वा इति वेदाः* (ऋ.प्रा. का. हि. वि. वि. १९७० ई. श्लो. १, पृ. १२) भनी वेदलाई धर्म, अर्थ, काम र मोक्ष गरी चारै पुरुषार्थको सिद्धिका लागि सहायक ज्ञानराशिका रूपमा लिइन्छ । वस्तुतः न्यायदर्शन वेदमूलक नै हो तथा *आदिसर्गात् प्रभृति वेदवदिमा विद्याः प्रवृत्ताः सङ्क्षेपविस्तरविवक्षया तु तांस्तांस्तत्र कर्तृन् आचक्षते* (भट्ट,२०७४ : पृ.१०) भनी जयन्त भट्टले वेदमूलक मात्र नभई वेदकै समकक्षीका रूपमा न्यायदर्शनलाई स्वीकार गरेका छन् । जे होस् न्यायदर्शन र वेदको प्रयोजन एकै हुन् भन्ने कुरा यसको व्युत्पत्तिगत अर्थले प्रस्ट पारेको छ । यसको जरा खोतल्दै जाने हो भने वेदमा यसको सत्ता आन्वीक्षिकीका रूपमा प्रकट हुन्छ । जसलाई वैदिक शब्द 'वाकोवाक्य' ले तर्कविद्याका रूपमा वर्णन गरेको छ- *ऋग्वेदं भगवोऽध्येमि ...वाकोवाक्यम् ...* (छान्दोग्योपनिषत्-७।१।२) । यसरी न्यायदर्शन वेदझैँ अनादि विद्याका रूपमा विद्यमान छ ।

पौरस्त्य चिन्तनका जति पनि उपलब्धिहरू छन् प्रायशः ती सबै कतै न कतै वेदमूलक नै छन् । हामीले नास्तिक शिरोमणि भनेर स्वीकार गर्ने चार्वाकले पनि आफ्नो सिद्धान्त पुष्ट पार्नलाई ठाउँ ठाउँमा वेदलाई प्रमाण मानेको छ भने अन्यको के कुरा । यसरी अरू आस्तिक दार्शनिकहरूले वेदलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार गरेकै छन् । मनुको नास्तिकको लक्षण *नास्तिको वेदनिन्दकः* (मनुस्मृति २।११) का अनुसार बौद्ध आदि नास्तिक जो वेदलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्दैनन्, उनीहरूले सर्वत्र वेदको खण्डन तर्क र युक्तिहरूले आफ्ना ग्रन्थहरूमा गरे जसले वेदका अनुयायीहरूलाई तथा वैदिक वाङ्मयलाई नै आघात तथा ओझेलमा पार्न पुग्यो। वेदको प्रामाणिकतालाई नै खण्डन गर्न तत्पर ती नास्तिकहरूलाई वेदप्रमाणवादका पक्षबाट उत्तर दिनका निम्ति नै न्यायदर्शनले हर किसिमको प्रयास गरेको देखिन्छ- *न्यायविस्तरस्तु मूलस्तम्भभूतः सर्वविद्यानाम्, वेदप्रामाण्यहेतुत्वात्* (भट्ट,२०७४ : पृ.८) । पूर्वोत्तरमीमांसा दर्शन जो वेदकै वाक्यार्थहरूको विचारमा प्रवृत्त छ, यो दर्शन पनि वेदप्रामाण्यका निम्ति न्यायदर्शनभन्दा अपेक्षाकृत कमै प्रयत्नशील देखिन्छ, किनकि यहाँ (मीमांसामा) वेदप्रामाण्यको विचारभन्दा पनि मुख्यतः वेदवाक्यार्थ विचारको बाहुल्य र प्राधान्य छ भन्ने चिन्तन अभिव्यक्त गर्दछन् जयन्त- *ननु ... तत्र ह्यर्थविचारवत् प्रामाण्यविचारोऽपि कृत एव। सत्यम्, स त्वानिषङ्गिकः । तत्र मुख्यस्त्वर्थविचार एव* (भट्ट,२०७४ : पृ.१०) । न्याय दर्शनको वेदको अस्तित्व रक्षामा ठुलो भूमिका छ । तिनै ग्रन्थराशिहरूमा छरिएर रहेको वेद प्रामाण्यका चिन्तनहरूलाई तथा वेदप्रामाण्यसम्बद्ध अन्य ग्रन्थहरूमा रहेका चिन्तनहरूलाई वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक शैलीमा प्रस्तुत गर्नु नै यस लेखको मुख्य ध्येय हो ।

२. समस्याकथन

पौरस्त्य दर्शनका धेरै विधामा वेदप्रामाण्यका विषयमा चिन्तन र विमर्श पाइन्छ तर पनि न्याय दर्शनसम्बद्ध वेद प्रामाण्यको चिन्तन मौलिक नेपाली भाषामा नआएकाले त्यो चिन्तन के-कस्तो छ भन्ने क्रममा निम्नलिखित समस्याहरू उपस्थित भएका छन् :

(क) शब्दप्रमाण र यसको स्वरूप के हो?

(ख) वेदप्रामाण्य स्थापनमा न्यायदर्शनको के-कस्तो भूमिका छ?

३. उद्देश्यनिर्धारण

उपर्युक्त समस्या कथनमा आएका समस्याहरूको यथाशक्ति समाधान गर्नु नै यस आलेखको उद्देश्य हो । अतः यस आलेखका उद्देश्यहरू निम्नानुसार छन् :

(क) शब्द प्रमाण र यसको स्वरूपको वर्णन गर्नु ।

(ख) वेदप्रामाण्यको स्थापनमा न्यायदर्शनको भूमिका निक्यौंल गर्नु ।

४. अध्ययनविधि

प्रस्तुत विषयको अध्ययनका क्रममा सामग्री सङ्कलनका लागि पुस्तकालयीय पद्धतिको अवलम्बन गरिएको छ। प्राथमिक सामग्रीका रूपमा न्यायसम्बद्ध संस्कृतमूल ग्रन्थहरूको प्रयोग गरिएको छ भने द्वितीयक सामग्रीका रूपमा यस विषयसम्बद्ध अन्य हिन्दी, नेपाली आदि जनभाषाका ग्रन्थहरूको उपयोग गरिएको छ। प्राप्त सामग्रीहरूको विश्लेषणमा आवश्यकताअनुसार व्याख्यानात्मक, विश्लेषणात्मक तथा तुलनात्मक विश्लेषणविधिहरूको प्रयोगपूर्वक मधुकर पद्धतिअनुरूप निष्कर्षमा पुगिएको छ।

५. अध्ययनक्षेत्र तथा सीमाङ्कन

प्रस्तुत आलेख विशेषतः न्यायवैशेषिक दर्शनमा वर्णन गरिएको शब्दप्रमाणभित्रको वेदप्रामाण्यको चिन्तनको सेरोफेरोमा नै आधारित भएर लेखिएको छ भने आनुषङ्गिक रूपमा अन्य दर्शन तथा केही वैदिक विषयहरूलाई प्रमाणका रूपमा पनि सापटी ल्याइएको छ। विशेषतः न्यायदर्शनका आधारमा मात्र वेदप्रामाण्यको चिन्तन र विश्लेषण गर्दै निष्कर्षमा पुग्नु नै यस लघु अनुसन्धानको सीमा हो।

६. शब्दप्रमाण र यसको स्वरूप

न्यायदर्शन प्रमाणवादी दर्शन हो। यसको नाम पनि 'प्रमाणशास्त्र' तथा 'तर्कशास्त्र' का रूपमा विविध स्थानतिर प्रयुक्त छ। पौरस्त्य वैदिक परम्पराभित्र पदशास्त्र, वाक्यशास्त्र तथा प्रमाणशास्त्रको अत्यन्तै ठुलो महिमा छ। यी शास्त्रहरूको अध्ययनविना अन्य जुनै शास्त्रहरूको अध्ययन गरे तापनि त्यो ज्ञान अपूर्ण नै हुन्छ। यसरी प्रसिद्ध शास्त्रका रूपमा रहेका यी शास्त्रहरू नै क्रमशः व्याकरण, मीमांसा र न्याय हुन्। प्रकृतिप्रत्ययको विभागमा आधारित व्याकरण, वाक्यार्थको ऊहापोहमा आधारित मीमांसा तथा प्रमाणको लक्षण, परीक्षा तथा प्रयोगमा आधारित न्याय दर्शन आफैमा परस्पर सापेक्ष तथा आफैमा छुट्टै विशेषता पनि बोकेका शास्त्रहरू हुन्। यसभित्र पनि "काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्" भनी व्याकरण तथा न्यायवैशेषिक शास्त्रलाई महत्त्वपूर्ण रूपमा हेरिने परम्परा विद्वत्समुदायमा अद्यापि जीवित नै छ। *प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि* (न्यायसूत्र १।१।३) भनी गौतमले न्यायसूत्रलाई सूत्रित गरे। प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्दहरू प्रमाण हुन् भनी चार प्रकारका प्रमाण हुने कुरालाई चर्चा गर्दै अन्य दार्शनिकहरूको अभिमत 'अर्थापत्ति' आदि प्रमाण पनि यिनै चार प्रमाणभित्र कतै न कतै अन्तर्भाव हुने कुरा- *शब्द ऐतिह्याऽनर्थान्तरभावादनुमानेऽर्थापत्तिसम्भवाऽनर्थान्तरभावाच्चाऽप्रतिषेधः*(न्यायसूत्र २।२।२) यस सूत्रमा उल्लेख पनि गरे। यसरी प्रमाणको चिन्तनका रूपमा महर्षि गौतमले प्रथम सूत्र- *प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्ता-ऽवयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-च्छल-जाति-निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः* (न्यायसूत्र १।१।१) यहाँ बताइएका प्रमाणादि सोह्र (१६) ओटा पदार्थहरूमध्ये प्रमाणभिन्न सम्पूर्ण पदार्थहरू प्रमाणसँगै सम्बन्धित छन्। प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणद्वारा कुनै पनि वस्तुको परीक्षण गर्नु नै न्याय हो भन्दछन् न्यायसूत्रको प्रथमसूत्रको भाष्यमा भाष्यकार वात्स्यायन- *प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः* (वात्स्यायन, २०७५: पृ.८)। यसरी प्रमाणहरूद्वारा अर्थको परीक्षण गरिने विद्या न्याय हो भने ती प्रमाणस्वरूप वाक्यसमुदाय चाहिँ परमन्याय हो- *तेषु प्रमाण-समवायः... । सोऽयं परमो न्यायः* (पूर्ववत्, पृ.११-१२)। यी चार ओटै प्रमाणमध्ये अन्यतम प्रमाण हो शब्दप्रमाण, जसको लक्षण गौतमले *आप्तोपदेशः शब्दः* (न्यायसूत्र१।१।७) भनी गरेका छन्। अर्थात् आप्त अथवा यथार्थ वक्ताले गरेको उपदेशस्वरूप शब्द नै प्रमाण हो। यहाँ लक्षणघटक 'आप्त' को व्याख्या गर्दै भाष्यकार भन्छन्- *आप्तः खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्याऽर्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा। साक्षात्करणमर्थस्याऽऽप्तिः, तया प्रवृत्त आप्तः*(वात्स्यायन, २०७५: पृ.४०), अर्थात् आप्त भनेको जसले वस्तुको यथार्थ ज्ञान गरेको छ तथा आफूले ज्ञान गरेको वस्तुको (प्रमाद र आलस्यरहित भएर) दयावश प्रचार गर्छ र प्रेरित गर्छ भने त्यो

पुरुष नै आप्त हो। वस्तुहरूको साक्षात्कार गर्नु आप्ति (प्राप्ति) हो भने त्यस आप्तिद्वारा प्रवृत्त हुने पुरुष आप्त हो। आप्तको लक्षण गर्ने क्रममा नव्यवैयाकरण नागोजिभट्टको भनाइ पनि स्मरणीय देखिन्छ- *आप्तो नामाऽनुभवेन वस्तुतत्त्वस्य कात्स्र्न्येन निश्चयवान् रागादिवशादपि नान्यथावादी यः सः* (नागेश, सन्.२०२२ : पृ.१५)। आप्तोपदेश पनि 'दृष्टार्थ' र 'अदृष्टार्थ' का भेदले दुई प्रकारको हुने कुरा गौतम बताउँदछन्, जुन- *स द्विविधो दृष्टाऽदृष्टार्थत्वात्* (न्यायसूत्र १ ।१ ।८) भन्ने सूत्रले स्पष्ट पारेको छ। संसारमा दुई प्रकारका पदार्थहरू छन्- एउटा यहीँ प्रत्यक्ष देखिने र अर्को चाहिँ अमुत्र (स्वर्गादि लोकमा) हुने। त्यसो हुँदा आप्तोपदेश पनि दुवैलाई बुझाउने गरी दुई प्रकारको हुन्छ। यसरी विचार गर्दा यथार्थ वस्तुलाई बुझाउने यथार्थवक्ता- ऋषि, आर्य तथा म्लेच्छ सबै नै सामान्यतया आप्त हुन् र उनीहरूको उपदेश आप्तोपदेश हो। यस अनुसार अदृष्टार्थ बोध गराउने ऋषिवाक्य तथा वेदवाक्य नै अदृष्टबोधक आप्तोपदेशका रूपमा ग्रहण गर्नुपर्ने भयो। अझ यहाँ यो पनि बोध गर्नुपर्छ कि जसरी दृष्टार्थहरूको बोधका निम्ति शब्दप्रमाण हो, त्यसैगरी अदृष्टार्थ पनि अनुमानद्वारा सिद्ध भएकाले त्यसको बोधक वेदवाक्यहरू पनि आप्तोपदेशका रूपमा प्रमाण हुन्- *अदृष्टार्थोऽपि प्रमाणम् अर्थस्याऽनुमानादिति* (वात्स्यायन, २०७५: पृ.४१)। हामी जनसामान्यका निम्ति अदृष्ट पदार्थ ऋषि तथा मुनिहरूका लागि चाहिँ प्रत्यक्ष पनि हुन सक्छ भन्ने कुरा न्यायवार्तिककार भन्दछन्- *न ब्रूमोऽस्मदादीनां प्रत्यक्षाः स्वर्गादय इति। अपि तु यस्य प्रत्यक्षाः तस्योपदेश इति। ... सामान्यविशेषवत्त्वाद् आश्रितत्वात् कस्यचित् प्रत्यक्षा इति* (उद्योतकर, २०६४ : पृ.५८)। यसरी विचार गर्दा के बुझिन्छ भने– ऋषिलाई सम्पूर्ण विषयहरू हत्केलामा रहेको अमलाझैँ (करतलामलकवत्) प्रत्यक्ष हुन्छ।

शब्दलाई एक स्वतन्त्र प्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्ने कि नगर्ने त? भन्ने चिन्तन पनि न्यायशास्त्रमा उठाइएको छ। यसको विस्तृत ऊहापोह न्यायवार्तिक र तात्पर्य ग्रन्थमा उपलब्ध छ। शब्द प्रमाणलाई पृथक् प्रमाणका रूपमा स्थापित गर्ने सबैभन्दा उपयुक्त युक्ति यसबाट हुने ज्ञानको 'अनुव्यवसाय' हो। शब्दशक्ति-प्रकाशिकामा जगदीश भन्दछन्- *गौः श्रुतो न त्वनुमित इत्यनुभवाच्च* (तर्कालङ्कार, सन्.२०१३ : पृ.१७)। शाब्दबोधलाई अनुमितिबोधमा तथा शब्दप्रमाणलाई अनुमान प्रमाणमै अन्तर्भाव गर्न सकिने पूर्वपक्षीको मतको खण्डनमा अनुव्यवसाय ज्ञान नै शब्दप्रमाणको पक्षमा रहेको अनुभव बताउँदै शब्दप्रमाणलाई भिन्न र विलक्षण प्रमाणका रूपमा स्थापित गर्दछन् जगदीश। साथै अमुत्र (अलौकिक स्वर्ग, देवता आदि) अर्थ बोध गराउन पनि अन्य प्रमाण समर्थ नभएकाले शब्द प्रमाण स्विकार्नु अनिवार्य छ। तथा "अनुभव एव प्रमाणम्, व्यवहार एव शरणम्" भन्ने लोकोक्ति पनि छ। यसरी शब्दप्रमाण भिन्न प्रमाणका रूपमा त्यसबाट हुने ज्ञानको विलक्षणताका कारणले सिद्ध हुन्छ। सामान्य जनजीवनमा यस्तो अनुभव र व्यवहार गरिन्छ कि कसैले 'गाई छ' भन्यो भने हामीलाई 'मैले गाई भन्ने पदार्थको शाब्दबोध गरेँ' भन्ने अनुव्यवसाय (पहिलो ज्ञानलाई विषय बनाएर हुने दोस्रो ज्ञान) हुन्छ। यो ज्ञान वा अनुभव नै शब्द एक स्वतन्त्र प्रमाण हो भन्ने कुराका लागि प्रत्यक्ष प्रमाण हो। शब्द एक स्वतन्त्र प्रमाण त हो तर यसले केही कारण सामग्रीले युक्त भएर मात्र शाब्दबोध गराउँदछ। जुन सामग्रीहरू अन्वयबोध गराउनका लागि विशेष वस्तुहरूको अपेक्षा गर्दछन् ती वस्तुहरूमध्ये सर्वप्रथम शक्तिग्रह वा सङ्केतग्रह हो। सङ्केतग्रह भन्नाले 'यस शब्दको सम्बन्ध यस अर्थसँग छ' भन्ने सम्बन्धको ज्ञान हो। यसलाई केही भिन्न रूपमा (ईश्वरकृत इच्छाका रूपमा) शास्त्रतिर बताइएको पाइन्छ- *'अस्माच्छब्दादयमर्थो बोद्धव्य' इत्याकारा 'इदं पदमिममर्थं बोधयतु' इत्याकारा वेश्वरेच्छा शक्तिः* (नागेश, सन्.२०२२ : पृ.२३)। सङ्केत वा शक्ति भनेको शब्दमा रहने अर्थबोधक सामर्थ्य हो। त्यसैले पद (शब्द) लाई- *शक्तं पदम्* (भट्ट, सन्.२०१५ : पृ.२३९) भनिन्छ जसको अर्थ हुन्छ शक्तिले युक्त भएको। यसरी श्रोतालाई शब्दद्वारा अर्थबोध गर्नका लागि शब्द सुन्नुभन्दा पूर्व नै सङ्केतको ज्ञान भइसकेको हुनुपर्दछ। सङ्केतग्रहका निम्ति जम्मा आठ प्रकारका मुख्य कारणहरूलाई शास्त्रकारहरूले ठाउँ ठाउँमा टङ्कित गरेका छन्, ती हुन्- *शक्तिग्रहं व्याकरणोपमान-कोषाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च। वाक्यस्यशेषाद्विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः॥* (शब्दशक्तिप्रकाशिकाको रामभद्री र कृष्णकान्ती टीका, पृ.१०२)। सङ्केतको ग्रहण सर्वप्रथम उपर्युक्त आठ कारणमध्ये शक्तिग्राहकशिरोमणि भएकाले (वृद्ध) व्यवहारबाट हुन्छ र तत्पश्चात् मात्र उपमा आदि कारणबाट। यसै विषयलाई स्पष्ट पार्दछन् जगदीश-

सङ्केतस्य ग्रहः पूर्वं वृद्धस्य व्यवहारतः । पश्चादेवोपमानाद्यैः शक्तिधीपूर्वकैरसौ ॥ (शब्दशक्तिप्रकाशिका- १।२०)। सङ्केत वा शक्तिलाई नै वैशेषिक सूत्रकार कणाद र न्यायसूत्रकार गौतमले 'समय' भनी उल्लेख गरेका छन्, जुन कुरालाई कणादको *सामयिकः शब्दादर्थसम्प्रत्ययः* (वैशेषिकसूत्र- ७।२।२०), तथा गौतमको- *सामयिकत्वादर्थसम्प्रत्ययस्य* (न्यायसूत्र २।२।५६) यस सूत्रद्वयले जनाएको छ। *समय ईश्वरसङ्केतः, समयः शक्तिरेव* (मिश्र, २०७३ : पृ.४३०,४३२) भनी यस विषयलाई अझ दृढ तुल्याउँछन् उपस्कारकार।

अन्वयबोध (पदसमूहबाट हुने सम्बन्धविशिष्ट अर्थबोध) गर्नका लागि अन्य विभिन्न कारणहरू अपेक्षित छन्। ती कारणहरूको सङ्कलन विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्यले कारिकावलीमा गरेका छन्–

पदज्ञानं तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः । शाब्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी ॥८१॥
लक्षणा शक्यसम्बन्धस्तात्पर्याऽनुपपत्तितः । आसत्तियोग्यताऽऽकाङ्क्षातात्पर्यज्ञानमिष्यते ॥८२॥

यसरी शाब्दबोध गर्नका लागि आसत्ति, योग्यता, आकाङ्क्षा, तात्पर्यज्ञानका साथै यिनीहरूद्वारा सहकृत (उपकृत) पदज्ञान तथा पदार्थस्मृति कारण हुन्। शब्दप्रमाण, शब्दमा रहने शक्ति र लक्षणा आदि वृत्ति, आकाङ्क्षा ज्ञान आदिको उपयोग, सङ्केतग्रह, सङ्केतग्रहका कारणहरू, सङ्केतको स्वरूप तथा नाम, आख्यात र निपात आदि भेदले शब्दको भेद आदि भाषाविज्ञानसँग सम्बन्धित विविध विषयहरू न्यायदर्शन तथा वैशेषिक दर्शनका सूत्र ग्रन्थहरूबाट सुरु भएर गङ्गेशोपाध्यायको 'तत्त्वचिन्तामणि' हुँदै जगदीशको 'शब्दशक्तिप्रकाशिका' तथा गदाधरको 'शक्तिवाद' र 'व्युत्पत्तिवाद' जस्ता ग्रन्थसम्म विश्लेषित र विवेचित छन्।

७. वेदप्रामाण्यको स्थापना

शब्दबोध्य अर्थलाई मुख्यतः दुई भागमा विभाजन गरिएको कुरा माथि निवेदन गरियो। यसैका आधारमा शब्द वा वाक्य पनि दुई प्रकारमा विभक्त छ- *वाक्यं द्विविधं वैदिकं लौकिकं च* (भट्ट, सन्.२०१५ : पृ.२५०) भनी तर्कसङ्ग्रहकारले बताए। यस कुरालाई गौतमले पनि- *स द्विविधो दृष्टाऽदृष्टार्थत्वात्* (न्यायसूत्र १।१।८) यस सूत्रद्वारा नबताएका भने होइनन्। तर त्यहाँ परोक्ष रूपमा भनिएको छ, न कि प्रत्यक्ष। लौकिक भन्नाले लोकव्यवहारमा प्रयोग गरिने वाक्यलाई भनिएको हो भने ईश्वरद्वारा प्रतिपादित वाक्यका रूपमा वैदिक वाक्यसमुदाय (वाङ्मय) लाई लिइएको छ। वैदिक वाक्य परम आप्त ईश्वरद्वारा प्रोक्त वा उपदिष्ट भएकाले त्यो सर्वथा प्रमाण हो भने लौकिक वाक्य चाहिँ आप्तद्वारा भनिएको मात्र प्रमाण हो (पूर्ववत्)। यसरी वेदको प्रामाण्य ईश्वरप्रोक्तत्वमा आधारित छ र ईश्वरको सिद्धि चाहिँ प्रथमतः अनुमानद्वारा गरिन्छ, तत्पश्चात् (वेदप्रामाण्यको स्थापनपछि) स्वयं वेदस्वरूप प्रमाणकै आश्रयणद्वारा पनि गरिन्छ। ज्ञानको सत्यता र त्यसको निश्चेयतालाई प्रामाण्य भनिन्छ। प्रमाण तथा प्रमाको सत्यताको मूल्याङ्कन प्रामाण्यद्वारा हुने भएकाले वेदप्रामाण्यको स्थापन न्यायदर्शनको एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय बनेको छ। न्यायदर्शनमा प्रामाण्यको ग्रहण स्वतः नभएर परतः हुने कुरा पनि यहाँ स्मरणीय छ- *प्रामाण्यं(प्रमात्वं) न स्वतो ग्राह्यं संशयानुपपत्तितः* (कारिकावली-१३६) ।

७.१ वेदविरोधी आक्षेप र त्यसको समाधान

लौकिक र वैदिक शब्द (वाक्य) को विभाजन गरेपछि यहाँ एउटा जिज्ञासा हुन्छ कि- वेदविरोधीहरू के विषयमा विवाद गर्छन् भने लौकिक वाक्यलाई केही आधारमा प्रमाण मान्न त सकिएला (यद्यपि बौद्ध आदिले शब्दलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्दैनन्) तर वैदिक वाक्यहरूलाई प्रमाण मान्न सकिँदैन किनकि अनृत (असत्य), व्याघात (विरोध) तथा पुनरुक्त आदि दोषहरू त्यहाँ छन्- *तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः* (न्यायसूत्र २।१।५७)। यस सूत्रघटक अप्रामाण्य आदि शब्दको व्याख्या गर्दै वार्तिककार उद्योतकर भारद्वाज भन्छन्- *अप्रामाण्यमर्थस्याऽप्रत्यायकत्वम्, अनृतत्वमयथार्थाऽभिधानम्, व्याघातः पदयोर्वाक्ययोर्वा सहाऽसम्भवः, पुनरुक्तं पूर्वाऽभितार्थाऽभिधानम्* (उद्योतकर,

२०६४ : पृ.२६५)। यसरी बुझ्दा अप्रामाण्य भनेको अर्थबोधकता नहुनु हो। असत्य वा अयथार्थ दोषको उदाहरणका रूपमा पुत्र नभएको व्यक्तिले पुत्रेष्टि यज्ञ गर्दा पनि पुत्र प्राप्ति नभएको प्रसङ्गलाई लिइएको छ। "पुत्रकामः पुत्रेष्ट्या यजेत" (पुत्रको इच्छा हुनेले पुत्रेष्टि यज्ञ गरोस्) - यस यज्ञको सम्पादनद्वारा पनि पुत्र नभएकाले यो वाक्य असत्य हो। यस वाक्यको असत्यता भएझैँ 'वेदैकदेशत्व' हेतुद्वारा अन्य वैदिक वाक्यहरूको पनि मिथ्यात्व सिद्ध हुन्छ- *अग्निहोत्रचोदना मिथ्या, वेदैकदेशत्वात्, चित्रादिचोदनादिवत्* (भट्ट,२०७४ : पृ.३९०)। यहाँ जयन्तले विसंवादी (विपर्यस्त) वाक्यहरूको पनि पूर्वपक्षका रूपमा आपत्ति देखाएका छन्- *विसंवादोऽपि क्वचित्... असंवादविसंवादाभ्यामप्रमाणं वेदः*(पूर्ववत्)।

यसै प्रकार व्याघात (विरोध) को उदाहरणका रूपमा- *उदिते होतव्यम्, अनुदिते होतव्यम्, समयाध्युषिते होतव्यम्* (वात्स्यायन, २०७५: पृ.२११) आदि विरोधी वाक्य आउँदछन्। यहाँ एउटा वाक्यले सूर्योदय भएपछि हवन गर्नू भन्छ, अर्को वाक्यले सूर्योदय हुनुपूर्व हवन गर्नू भन्छ र अन्तिम वाक्यले चाहिँ दुवैको सन्धिकालमा हवन गर्नू भन्दछ। यिनै विधिवाक्यहरूको निषेधको तात्पर्यमा पुनः अन्य निन्दावाक्यहरू आउँदछन्, जस्तै : *श्यावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति, शवलोऽस्याहुतिमभ्यवहरति योऽनुदिते जुहोति, श्यावशवलावस्याहुतिमभ्यहरतो यः समयाध्युषिते जिहोति* (पूर्वतत् पृ.२११) सूर्योदयपछि हवन गरेमा त्यस आहुतिलाई श्याव नामक स्वर्गको कुक्कुरले, सूर्योदयपूर्व हवन गरेमा त्यस आहुतिलाई शवल नामक स्वर्गको कुक्कुरले र सन्धिकालमा हवन गरेमा त्यस आहुतिलाई उक्त दुवै कुक्कुरले खाने कुरा गरी त्यस कार्यलाई निन्दा गरिएको छ। यसरी एकै कार्यको विधि र निन्दापूर्वक निषेध देखाइएकाले वेदवाक्यहरू परस्पर विरुद्ध छन् भन्ने तात्पर्य पूर्वपक्षीको हो। साथै अन्तमा पुनरुक्तको उदाहरणका रूपमा *त्रिः प्रथमामन्वाह त्रिरुत्तमाम्* (पूर्ववत्, पृ.२१२) यो वेदवाक्य आएको छ। जसको अर्थ तीन पटक पहिलो मन्त्रलाई पढ्नू तथा तीनपटक अन्तिम मन्त्रलाई पढ्नू भन्ने हुन्छ। यसरी एउटै मन्त्रलाई बारम्बार भन्दा पुनरुक्त दोष लाग्ने हुनाले वेदवाक्यहरू दोषयुक्त छन्, त्यसैले ती अप्रामाणिक हुन्। यो विचार वेदलाई प्रमाण नमान्ने नास्तिकहरूको हो।

यी सम्पूर्ण दोषहरूको खण्डनका क्रममा: तीन ओटा सूत्रहरू आएका छन् ती क्रमशः - *न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्, अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात्, अनुवादोपपत्तेश्च* (न्यायसूत्र २/१/५८, ५९, ६०)। यसको अर्थ यसप्रकार छ- १) असत्य दोषको निवारणका लागि कर्म (यज्ञ), कर्ता र साधनमा वैगुण्य (कमी/विपरीतता) आएमा त्यो कर्म सफल हुँदैन। यसमा वेदवाक्यको दोष नभई त्यसको प्रयोगका समयमा कर्ता, कर्म र साधनमा हुने दोष हो, अतः वेदवाक्य असत्य दोषले युक्त हुन सक्दैन। अथवा जन्मान्तरमा त्यसको (पुत्रेष्टि यज्ञको) फल मिल्न सक्ने हुनाले वेदवाक्य असत्य होइनन्, किनकि अङ्गसहित गरिएको श्रौत कर्मबाट फल अवश्य नै प्राप्त हुन्छ भन्ने कुरा वैशेषिकसूत्रको उपस्कारकारले पनि भनेका छन्- *तत्राऽनृतत्वे जन्मान्तरीयफलकल्पनम्,कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यकल्पनं वा, श्रौतात् साङ्गात् कर्मणः फलावश्यम्भावनिश्चयात्* (मिश्र, २०७३ : पृ.१५)।

२) दोस्रो दोष व्याघात (विरोध) निवारणका लागि "अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात्" भन्ने सूत्र आएको छ। यसको अर्थ यदि कुनै गृहस्थले सूर्योदयपछि हवन गर्ने सङ्कल्प गर्दछ र समयको वास्तै नगरी सूर्योदयपूर्व गर्दछ भने त्यसलाई दोष लाग्ने हो, न कि सबैतिर। भाष्यकार वात्स्यायनले यस विषयलाई- *तदिदं विधिभ्रेषे निन्दावचनम्* (वात्स्यायन, २०७५ : पृ.२१४) भनी बताएका छन्।

३) तेस्रो दोष पुनरुक्तताको निवारणका लागि : *अनुवादोपपत्तेश्च* (न्यायसूत्र २।१।६१) भन्ने सूत्र आएको छ। यसको अर्थ हुन्छ– सार्थक अनुवाद भएकाले ("त्रिः प्रथमामन्वाह त्रिरुत्तमाम्" यहाँ सार्थक अनुवाद भएकाले) कुनै दोष छैन। अनर्थक अभ्यास (अनेक बार गरिने एकै पदको उच्चाण) नै पुनरुक्ति दोष हो। "त्रिः प्रथमामन्वाह" यहाँ सामिधेनी ऋचा (विशेष यज्ञमा अग्नि बाल्दा उच्चारण गरिने मन्त्र) को सङ्ख्या एघार ओटा हो। यसको सङ्ख्या *इदमहं भ्रातृव्यं पञ्चदशावरेण वाग्वज्रेणाऽपबाधे योऽस्मान् द्वेष्टि यं च वयं द्विष्मः* (वात्स्यायन, २०७५ : पृ.२१५) यस अनुसार पन्ध्र

पुऱ्याउनका लागि पहिलो र अन्तिम ऋचालाई तीन तीन (३-३) पटक भनिएको हो, जुन सप्रयोजन छ। बारम्बार उच्चारण गर्नु नै पुनरुक्ति हो भने सार्थक अभ्यास चाहिँ अनुवाद हो। यसै विषयलाई स्पष्ट पार्दछन् गौतम– *शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तम् अन्यत्राऽनुवादात्* (न्यायसूत्र ५।२।१५)। यसरी महर्षि गौतमले यहाँ 'शब्दाभ्यास' र 'पुनरुक्त' को भेद बताएका छन्। यदि विना प्रयोजन एउटै कुरा दोहोर्याइन्छ भने त्यो दोष हो, तर विशेष अर्थ बुझाउन गरिएको दोहोऱ्याइ (अनुवाद) दोष होइन।

७.२ वेदवाक्यको विभाग र त्यसको प्रामाण्य

यसरी तीन प्रकारका दोषहरूलाई हटाउनका लागि तीन प्रकारका हेतुहरूको चिन्तन गरियो। वेदका व्याख्यानभूत ब्राह्मणग्रन्थका वाक्यहरूको तीन प्रकारको भेदहरू भएको र त्यसका भिन्न भिन्न अर्थ पनि रहेको कुरा गर्दछन् गौतम- *वाक्यविभागस्य चाऽर्थग्रहणात्* (न्यायसूत्र २।१।६१)। ती वाक्यहरू क्रमशः- विधिवाक्य, अर्थवादवाक्य र अनुवादवाक्य हुन्- *विध्यर्थवादाऽनुवादवचनविनियोगात्* (न्यायसूत्र २।१।६२)। यो विभाग स्थूल हो र मीमांसक लौगाक्षी भास्कर चाहिँ यस विभागको अझ सूक्ष्म रूपले विभाजन गर्दछन्– *स च विधिमन्त्रनामधेयनिषेधाऽर्थवादभेदात् पञ्चविधः* (भास्कर, २०२१: पृ.१०)। ती तीन प्रकारका ब्राह्मणवाक्यहरूको लक्षण पनि गौतमले प्रस्तुत गरेका छन्- *विधिर्विधायकः*(न्यायसूत्र २।१।६३), विधि भन्नाले विधायक वाक्य हो जहाँ आज्ञा र अनुज्ञाको समन्वीति हुन्छ। जस्तै- 'स्वर्गको कामना गर्नेवाला अग्निहोत्र नामक याग गरोस्' (वात्स्यायन, २०७५ : पृ.२१७)। यस विधिवाक्यको प्रामाण्यको चिन्तन माथि ७.१ उपशीर्षकमा व्यापक रूपले गरिएकै छ। त्यस्तै अर्थवाद वाक्यको लक्षण गर्ने क्रममा गौतमले- *स्तुतिर्निन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः*(न्या. सू. २।१।६४) यस सूत्रलाई सूत्रित गरेका छन्। कुनै कर्ममा व्यक्तिलाई प्रवृत्त तुल्याउन त्यस कर्मको फलको कथनपूर्वक प्रशंसा गरिन्छ भने त्यो स्तुति हो र त्यस प्रकृतिको वाक्य स्तुतिवाक्य हो- *विधेः फलवादलक्षणा या प्रशंसा सा स्तुतिः*(पूर्ववत्, पृ.२१८)। यस्तै कुनै कर्मबाट निवृत्तिका लागि अनिष्ट फलको कथनपूर्वक गरिने वर्जन निन्दा हो भने त्यस प्रकृतिको वाक्य निन्दावाक्य हो- *अनिष्टफलवादो निन्दा वर्जनार्था, निन्दितं न समाचरेदिति* (पूर्ववत्, पृ.२१८)। निन्दा वाक्यको उदाहरणका रूपमा- यज्ञहरूमा यो प्रथम यज्ञ हो जसको नाम 'ज्योतिष्टोम हो; यदि कसैले यस यज्ञद्वारा यजन नगरी अन्य कुनै यज्ञद्वारा यजन गर्दछ भने त्यो गर्तमा खस्दछ, जीर्ण हुँदछ वा मारिन्छ (पूर्ववत्, पृ.२१८) आदि निन्दापरक वाक्यहरू पर्दछन्। परकृति र पुराकल्प पनि स्तुति र निन्दासँगै सम्बन्धित छन्। यी सम्पूर्ण अर्थवाद वाक्यहरू विधिवाक्यमै पर्यवसित हुने र विधि वाक्यकै पोषण गर्ने भएकाले यिनीहरूमा पनि विधिवाक्यमा झैँ प्रामाण्य सिद्ध छ- *विध्येकवाक्यतयैव भूम्ना तावदर्थवादपदानि पठ्यन्ते ... एवं स्तुतिनिन्दास्वरूपास्तावदर्थवादा विध्येकवाक्यत्वेन प्रमाणम्। परकृतिपुराकल्पस्वरूपा अपि तथैव योज्याः* (भट्ट, २०७४ : पृ.४०३-४०८)। दुवैको परस्पर विरोध भएमा विधिवाक्य नै प्रमुख तथा अर्थवाद वाक्य चाहिँ गौण हुन्छ। *विधिविहितस्याऽनुवचनमनुवादः* (न्यायसूत्र २।१।६५) अनुसार विधिलाई दिहोर्याउनु वा विधिप्रतिपादित अर्थलाई दोहोर्याउनु अनुवाद हो। जसरि पुनरुक्त दुई प्रकारको छ भन्ने कुरा माथि निवेदन गरियो त्यस्तै यो अनुवाद पनि शब्दानुवाद र अर्थानुवाद गरी दुई प्रकारको छ। यहाँ एक प्रश्न उठ्छ कि- भनिएकै वा विधान गरिएकै कुरालाई किन भन्ने वा विधान गर्ने त? भन्दा भाष्यकार भन्छन्- अधिकारका लागि तथा फलप्राप्त्यर्थ त्यसको साधनमा प्रवृत्त हुनका लागि (वात्स्यायन, २०७५ : पृ.२२०)। यसले पनि विधि वाक्यकै पोषण गर्दै, शेष अङ्ग बताउँदै त्यसैमा पर्यवसित पनि हुने भएकाले यो पनि विधि वाक्यझैँ प्रामाणिक सिद्ध हुन्छ। जयन्तले चाहिँ मन्त्र तथा नामधेय वाक्यको पनि विस्तृत विवेचनपूर्वक प्रामाण्य सिद्ध गरेका छन्। ती सम्पूर्ण विषयलाई अन्यदा कतै चिन्तन गरिने छ।

८. निष्कर्ष

वेदको प्रामाण्यलाई लिएर पौरस्त्य चिन्तन परम्परामा अनेकत्र ऊहापोह भएका छन् र हुँदै पनि छन्। न्याय दर्शनदेखि भिन्न मीमांसा आदि दर्शनमा र वैदिक विद्वान् सायण आदिका ग्रन्थहरूमा पनि यसको चिन्तन विशद रूपमा रहेको छ।

यज्ञमूलक सामान्य आधिभौतिक अर्थबाट माथि उठेर निरुक्तकार यास्क यसको आधिदैविक र आध्यात्मिक गरी अन्य दुई अर्थ पनि हुने कुरा गर्दै वेदको व्यापकताको अझ पुष्टि गर्छन् एवम् यसलाई अनादि ज्ञानभण्डारका रूपमा प्रतिपादन गर्छन्। न्यायदर्शन मूलतः प्रमाणवादी दर्शन हो। अझ विशेष रूपमा भन्नुपर्दा यो दर्शन वेदलाई प्रामाणिक र पुष्ट तुल्याउन अभिलक्षित एक तर्क तथा प्रमाणमूलक व्यवस्थित चिन्तन प्रक्रिया हो। यहाँ शब्दप्रमाणको व्यापक चिन्तन छ। यही शब्दसमूहात्मक वाक्य र परमाप्तद्वारा उपदिष्ट वाक्यनिकरात्मक वेदराशिको प्रामाण्य चिन्तनमा विशेष प्रयत्न पनि यहाँ गरिएको छ। निष्कर्षमा भन्नुपर्दा न्याय दर्शनले वेदको प्रामाण्यसिद्धि 'स्वतः' नभएर 'परतः' गरेको छ। पुरुषदोषदेखि सर्वथा निर्लिप्त ईश्वरको वचन भएकाले वेद र यसका सबै प्रकारका वाक्यहरू प्रमाण हुन् र त्यहाँ प्रामाण्य छ भन्ने चिन्तन न्यायको हो। अज्ञान, अल्पज्ञान, भ्रम आदि पुरुषदोषले रहित, परमाप्त ईश्वरको सिद्धि चाहिँ न्यायले सर्वप्रथम जगत्कर्तृत्वादि हेतुगर्भित अनुमानद्वारा गर्दछ। त्यसपछि त्यसलाई अझ पुष्ट गर्न पुनः वेद (आगम) कै शरण ग्रहण गर्दछ। यसरी न्याय दर्शनमा वेद एक त्यस्तो निर्दुष्ट र प्रामाणिक ज्ञानराशि हो जस्तो आयुर्वेद हो। ईश्वरद्वारा प्राणीमात्रको कल्याणार्थ तथा महाजन अनि शिष्टजनद्वारा परिगृहीत, आचरित र संरक्षित भएकाले यसको प्रामाण्य सर्वथा सिद्ध हुन्छ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

उद्योतकर, भारद्वाज (२०६४), *न्यायवार्तिक*, पुनर्मुद्रण, विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदिद्वारा सङ्कलित भूमिकासहित), वाराणसी : चौखम्भा संस्कृत भवन।

कौण्डिन्न्यायन, आमोदवर्धन (२०७९), *वेदवेदाङ्गोपाङ्गविमर्श*, काठमाडौँ : भुँडीपुराण प्रकाशन।

तर्कालङ्कार, जगदीश (सन्.२०१३), *शब्दशक्तिप्रकाशिका*, (ढुण्डिराजशास्त्रिकृत टिप्पणीसहित), पाँचौ संस्करण, वाराणसी : चौखम्भा प्रकाशन।

नागेशभट्टः (सन्.२०२२), *परमलघुमञ्जूषा*, (लोकमणिदाहालकृत 'किरणावली' संस्कृतव्याख्या तथा हिन्दी अनुवादसहित), वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

भट्टः, अन्नम् (सन्.२०१५), *तर्कसङ्ग्रह,* (तर्कसङ्ग्रहदीपिका–न्यायबोधिनी–पदकृत्य–श्रीनिवासमुखोल्लासिनी संस्कृत तथा श्रीधरमुखोल्लासिनी हिन्दी व्याख्यासंवलित, कारिकावलीन्यायपदार्थकोश–लघूत्तरीयप्रश्नोत्तरवस्तुनिष्ठप्रश्नात्मकपरिशिष्टले समलङ्कृत), (सम्पा. गोविन्दाचार्य), वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

भट्टः, जयन्त (२०७४), *न्यायमञ्जरी,* (प्रथम भाग, चन्द्रधरविरचित ग्रन्थिभङ्ग व्याख्यासंवलित), वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

भास्कर, लौगाक्षी (२०२१), *अर्थसङ्ग्रह*, (त्यागमूर्ति श्रीटाटाम्बर स्वामीको 'दीपिका' हिन्दी टीकासहित), दोस्रो संस्करण, वाराणसी : विद्याविलास प्रेस।

भीमाचार्य (सन्.२०११), *न्यायकोश*, (अभ्यङ्करवासुदेवशास्त्रिद्वारा संशोधित), वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती।

मनु, (सन्.२००३), *मनुस्मृति*, (सम्पा. रामेश्वरभट्ट) दिल्ली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान।

मिश्र, शङ्कर (२०७३), *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*, (ढुण्डिराजशास्त्रिकृत 'प्रकाश' हिन्दी व्याख्यासहित), चौथो संस्करण, वाराणसी : चौखम्भा प्रकाशन।

वात्स्यायन (२०७५), *न्यायदर्शन* (वात्स्यायन भाष्यसहित), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत भवन।

शर्मा, वासुदेव (सम्पा) (सन्. २००३), *ईशाद्यष्टोत्तरोपनिषदः*, दिल्ली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान।